



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

Staunen und conversio

Schnyder, Mireille

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-134547>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Schnyder, Mireille (2016). Staunen und conversio. In: Weitbrecht, Julia; Röcke, Werner; Bernuth, Ruth. Zwischen Ereignis und Erzählung Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin: De Gruyter, 169-185.

Staunen und *conversio*

MIREILLE SCHNYDER

Vorwort¹

Im antiken philosophischen Diskurs bestimmt das Staunen (*thaumazein*) die Grenze zum Unwissen, indiziert es den Schwindel der Verunsicherung, aus dem heraus sich ein Begehren nach Wissen entwickeln kann.² Es ist aber auch Ausdruck einer grundlegenden Verunsicherung und semantischen Leere vor dem Fremden, das sich dem Erfahrungswissen entzieht.

In dieser Funktion eines Moments verunsichernder Re-Flexion auf die Begrenztheit des eigenen Bereichs (Wissen/Welt) und gleichzeitiger Öffnung des Blicks auf ein Neues, Anderes, Fremdes, das sich in diesem Blick erst(mals) figuriert, ist dem Staunen eine intrikate Ambivalenz inne. In der Erkenntnis der Grenze des Eigenen entsteht auch die Möglichkeit der Grenzüberschreitung. Damit konkretisiert sich im Staunen das Grundproblem menschlicher Episteme zwischen Gefährdung und notwendiger Aufgabe.

Sowohl der philosophische wie der rhetorisch-poetologische Staunensdiskurs der Antike werden in der christlichen Theologie aufgenommen. Im heilsgeschichtlich geordneten Weltbild weist das Staunen vor der Hässlichkeit oder der Abnormität auf die Grenzen und auch die Perspektivität des Wissens hin,³ das Staunen vor der Schönheit der Schöpfung weckt dagegen das Begehren, den Künstler zu kennen und provoziert so die Gottessuche.⁴

1 Die hier als Vorwort ausgeführten einleitenden allgemeinen Überlegungen zum Staunen sind eng angelehnt an die ausführlichere Darstellung in: Schnyder (2013).

2 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 15 [983a,12–17] / Platon, *Theaitetos*: »THEAITETOS: Wahrlich bei den Göttern, Sokrates, ich wundere mich ungemein, wie doch dieses wohl sein mag; ja bisweilen, wenn ich recht hinsehe, schwindelt mir ordentlich. / SOKRATES: Theodoros, du Lieber, urteilt eben ganz richtig von deiner Natur. Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung (*to thaumazein*); ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen [...]«. Platon, *Theaitetos*, 197 [155c–d].

3 Unter anderem bei Augustinus findet sich der Gedanken, dass die Abnormität uns nur staunen macht, weil wir das Ganze der Schöpfung nicht kennen. Das staunenswerte Fremde, Unbekannte, Ungeheure ist damit immer von einem je unvollständig eigenen Wissen her definiert, was das Staunen eng an die je spezifische Perspektive bindet: Für den Zyklopen sind wir die Staunenswerten. Vgl. dazu u. a. Jacques de Vitry, *Histoire orientale*, 406.

In dieser Schöpfungspoetik ist aber das staunende Ich selber Teil des von ihm bestaunten Kunstwerks. Dieses metonymische Zusammenfallen von staunendem Subjekt und bestauntem Objekt führt den nach außen gewendeten Blick auf sich selber zurück. Die durch das Staunen geweckte Gier nach der Überschreitung der distanzierenden Bewunderung auf den Künstler hin wird zur Selbsterkundung, zur Suche nach dem eigenen Anfang. Das Staunen ist somit Anfang von Gotteserkenntnis durch Selbstreflexion.

Problematisch wird das Staunen da, wo das Objekt des Staunens ein vermitteltes ist, ein Kunstprodukt. In der sprachlichen (aber auch der bildlichen) Repräsentation der Wunder der Welt ist die Möglichkeit einer Täuschung gegeben. Literatur als (Re-)Präsentation von Welt wird so unter Lügenverdacht gestellt – mit Ausnahme von den Texten, in denen Heilsgeschehen in einem Narrativ nachvollzogen wird. Da nämlich handelt es sich nicht um die rhetorisch-poetologische Figurierung und Vorstellung von Staunensobjekten, sondern um den narrativen Nachvollzug von einem Geschehen, dessen unerwartete Wendungen durch die Überraschung den Affekt des Staunens auslösen. Da reproduziert der Erzähler nicht das Objekt des Staunens, sondern reaktualisiert den Moment göttlichen Wunderwirkens. Entsprechend können diese Texte dann in christlichen Bekehrungsnarrativen topisch zum Anlass eines extratextuellen Weiterwirkens des Wunders werden: Die Lektüreszenen solcher Texte als Bekehrungsszenen reihen sich vom Hl. Antonius über Augustinus bis Petrarca und darüber hinaus.⁵

Staunen und *conversio*

Staunen als Moment der Verwirrung, eines Affekt-Clusters, der sich in Furcht fasst oder dann in Wissens-Begehren löst, wird in Bekehrungsnarrativen immer wieder als Initialmoment der *conversio* eingesetzt. Es ist ein Moment,

4 Vgl. Augustinus, *Enarratio in psalmum XLI*, Sp. 468: »*quid agam, ut inveniam Deum meum? Considerabo terram: facta est terra. Est magna pulchritudo terrarum; sed habet artificem. Magna miracula sunt seminum atque gignentium; sed habent ista omnia creatorem. Ostendo magnitudinem circumfusi maris, stupeo, miror; artificem quæro: cælum suspicio et pulchritudinem siderum; admiror splendorem solis exserendo diei sufficientem, lunam nocturnas tenebras consolantem. Mira sunt hæc, laudanda sunt hæc, vel etiam stupenda sunt hæc; neque enim terrena, sed jam cælestia sunt hæc. Nondum ibi stat sitis mea: hæc miror, hæc laudo; sed eum qui fecit hæc, sitio. Redeo ad meipsum, et quis sim etiam ipse qui talia quæro, perscrutor...*« (»...Wunderbar ist dies, preisenwert ist dies, staunenswert ist dies, denn nicht mehr irdisch, sondern himmlisch ist es. Und doch bleibt mein Durst nicht dabei stehen; dies bewundere ich, dies lobe ich, aber ich dürste nach dem, der es geschaffen hat. Ich kehre zu mir selber zurück und forsche nach, was ich bin, der diese Untersuchungen anstellt.« Übersetzung nach: Aurelius Augustinus, *Die Auslegungen der Psalmen*, 83).

5 Dazu u. a. Wild (2012), 17–39.

der aus jedem Narrativ fällt, in dem Raum und Zeit implodieren und das Subjekt sich (in der Wahrnehmung) auflöst, um sich dann neu zu artikulieren (Bild der Wiedergeburt).⁶

Dabei ist zu differenzieren zwischen dem erschreckten Staunen (*stupor*) vor der Wundermacht Gottes und dem epistemologischen Staunen, das ein Wissensbegehren generiert. Ist das erstere als Reaktion auf die Manifestation göttlicher Macht im Irdischen in den Machtdiskurs eingeschrieben, ist das Staunen im Erkenntnisdiskurs das Staunen des reflektierenden Konvertiten.⁷ Das biblische *stupere* vor den Wundern Christi als Zeichen der Macht und Größe Gottes ist als ein Überwältigtsein von der sichtbar gewordenen Macht Gottes ein kollektives Phänomen, aus dem sich (Massen)Konversionen ergeben können.⁸ Das *mirari* des Zweiflers und Suchers dagegen, der als Einzelner mit dem Staunenswerten konfrontiert ist, führt in eine zur *conversio* führende Reflexion. In diesen Staunensmomenten kehrt sich der Blick um, wird der Blick in die Welt zum Blick ins Ich, der Blick in die Vergangenheit zum Blick ins Jetzt. Dabei zeigt sich, dass das Staunen als Anfang eines reflektierenden Prozesses, in dem eine *conversio* ermöglicht wird, an Schriftlichkeit gebunden ist, während das erschreckte Staunen, als leerer Moment einer Angstüberwältigung, Teil des Machtdiskurses und an Mündlichkeit und performative Präsenz gebunden ist. Ist das letztere in der Regel ein öffentliches Ereignis, das über den Augenzeugenbericht dann als Moment und Ort der Manifestation göttlicher Macht in die Tradition und das kulturelle Gedächtnis eingeht, ist das erstere ein in der Regel zeugenloser Moment der Erkenntnis, Umschlag eines rationalen Prozesses, eng an die Sprache und Schrift gebunden.

In jedem Fall aber ist die im Staunen lauernde Potenz der *conversio* darauf angewiesen, sich außerhalb der überwältigenden Wirkung einer Macht in einem epistemologischen, subjektbezogenen Diskurs zu verorten. Sie braucht die Sprache, um sich als Moment einer (Selbst)Reflexion und Erkenntnis, als Wendepunkt eines Geschehens und Umschlag in einem Narrativ zu realisieren; genauso wie die Verstetigung des Ereignisses auf die Ordnung des Logos,

6 Augustinus, *Bekenntnisse*, 390 f. (8. Buch, 6,15).

7 Auffallend ist, dass die Bekehrung des Saulus als ein Ereignis geschildert wird, das bei seinen Begleitern Staunen (*stupor*) hervorruft (*stabant stupefacti*, Apg 9,7), ihn selber aber zuerst einmal blind und hilflos macht. Saulus wird durch seine Blindheit in eine innere Klarsichtigkeit hineingezwungen, in der ihm in Visionen der Heilsweg vor Augen gestellt wird. Nach drei Tagen dann wird durch die Handlungen des Hananias seine Heilung und Bekehrung möglich, die als Neugeburt gezeichnet ist. Saulus staunt aber in keinem Moment und hat auch keine Einsicht im Sinne von Erkenntnis, sondern er wird von Gott überwältigt und bezwungen. Deutlich wird Saulus von Gott instrumentalisiert, um an ihm und über ihn seine Macht spürbar werden zu lassen (Apg 9,15–16).

8 Z. B. Mt 12,23; Mk 1,22; Lk 2,47; Lk 9,44 (*stupebant*); Mk 5,42 (*obstipuerunt stupore maximo*); Lk 5,9 (*stupor*); Lk 5,26.

die Sprachordnung und das Narrativ angewiesen ist. Bedingung dafür ist die Gründung des Subjekts im Sprachlichen, in dem sich eine Kontinuität über das *conversio*-Erlebnis hinaus ergeben kann.⁹

Augustinus hat schon – wenn auch auf dem Spieltisch und noch in einem Rahmen kontingenten Handelns – den Paulus zur Hand, als ihm Pontician, von einem Interesse Augustins an Paulus ausgehend, von Antonius erzählt.¹⁰ Die in dieser Szene vielfach ausgestellte Kontingenz des Ereignisses ist über die Diskursivität, die grundlegende sprachliche und philosophisch-rhetorische, ja textexegetische Kommunikation zwischen den Protagonisten in eine diskursive Logik eingebunden, die sie der Kontingenz entzieht. Und nur deshalb zündet in den Staunensmomenten die bekehrende Erkenntnis. Doch soll hier nicht über Augustinus gehandelt werden, sondern das Interesse dieses Beitrags zielt darauf, wie in legendarischem Erzählen Konversionen in den Kontext von Staunen gestellt werden. Zwischen einem sprachlosen Staunen vor dem Ereignis und einem in Eloquenz führenden Staunen der Selbstreflexion als Gotteserkenntnis.

Die Katharinenlegende

Als Beispiel wähle ich die Katharinenlegende, wie sie im *Passional* erzählt wird, einer Legendensammlung aus dem Umkreis des Deutschen Ordens, entstanden Ende des 13. Jahrhunderts.¹¹

Es ist die Geschichte der schönen und klugen Christin Katharina, die von Kaiser Maxencius zum Wettstreit mit 50 heidnischen Gelehrten gezwungen wird, in diesem siegt, was den Tod der Gelehrten zur Folge hat, dann tugendsam allen Avancen des Kaisers standhält, um zum Schluss dessen Zorn so gereizt zu haben, dass er sie rädern lassen will. Nachdem dies durch göttlichen Eingriff nicht gelingt, wird Katharina geköpft. Ihr Leib jedoch wird von Engeln in den Sinai getragen, wo heute noch das Katharinenkloster zu besichtigen ist.

In der Legende finden sich – neben Massenchristianisierungen als Folge der öffentlichen Wunder – vier Konversionen: 1. Katharina, 2. die Gelehrten, 3. die Königin, 4. Porphirius, der Heerführer des Kaisers (und die ihm folgenden 200 Ritter). Die Bekehrungen sind unterschiedlich in das Narrativ eingelassen. Alle aber sind mit dem Moment des Staunens verknüpft.

⁹ Auch die Bekehrung des Paulus wird erst da wirksam und relevant, als er in Damaskus zu predigen anfängt. Die Reaktion der Massen ist entsprechend ein erschrecktes Staunen: »*stupebant autem omnes*« (Apg 9,21).

¹⁰ Augustinus, *Bekenntnisse*, 8. Buch.

¹¹ *Das Passional*, 667–692.

1. Erkenntnis zwischen Prozess und Ereignis: Bekehrung Katharinas

Die *conversio* der Katharina – die Vorgeschichte der Legende sozusagen – ist im Kontext ihrer Gelehrtheit zu sehen. Es ist ihr mit Scharfsichtigkeit gepaarter Wissensdurst, der ihr keine Ruhe lässt und macht, dass sie sich nicht mit der Erscheinungswelt zufrieden gibt, sondern nach der Ursache forscht und so zur Erkenntnis des Schöpfers gelangt (669,52–59). Dies ist jedoch eine Erkenntnis, die eines neuen Paradigmas bedarf, ein neues Wissenskonzept braucht, auch eine neue Begrifflichkeit, um gefasst werden zu können. Die begriffliche und konzeptuelle Leerstelle »Schöpfer« wird ihr von »guten luten« durch die Nennung des Schöpfernamens und der christlichen »lere« gefüllt. Ihr epistemologisches Begehren erhält dadurch ein neues Objekt, so dass ihr Herz in Liebe zu Christus entbrennt. Hier ist die Bekehrung als Schlusspunkt eines rationalen Erkenntnisprozesses gezeigt, als Krönung und logische Konsequenz größten (heidnischen) Wissens.

wand ir vernunftiger sin
sach durch die creatures hin
und vant nach ir aller ruf
den schepfer, der sie geschuf,
der Cristus ir genennet wart.
do si entpfant der edelen art
von guter lute lere,
do brante ir herze sere
uf unsers herren liebe (669,55–63)

[denn ihr verständiger Sinn sah durch die Geschöpfe hindurch und fand entsprechend der Aussage/Ankündigung von ihnen allen den Schöpfer, der sie erschaffen hatte, der ihr als Christus genannt wurde. Als sie die hervorragende Art der Lehre von guten Menschen merkte, da entbrannte ihr Herz stark in der Liebe zu unserem Herrn.]

Diese scheinbar lineare Konsequenz des Erkenntnisprozesses wird aber gestört. Dass es sich auch um eine kategoriale Differenz des Wissens handelt, wird einerseits deutlich in der Rede Katharinas mit dem Kaiser, der von ihr wissen will, wer sie sei, anderseits in der Rede mit den heidnischen Gelehrten.

Wird anfangs vom Erzähler deutlich gemacht, dass Katharina die Auslegungskunst, wie auch die »wisliche inschowe« (kluge Analyse, 669,27) im Rahmen heidnischer Wissenschaft bis zur Perfektion gelernt hat (»den vullenunt und iren dunst, / die gloze meine ich und den kern, / durchsach ir herz«, 669,18 f.)¹², bezieht sich dann Katharina gegenüber dem Kaiser, nachdem sie ihre umfassende klassische Ausbildung betont hat, auf die prophetische Lehre:

12 »Den Vollmond und seinen Hof, ich meine den Kommentar und den Kern, durchschaute ihr Herz.«

des bin ich in den schriften kluc
 daz ich idoch gar versluc,
 do mich daz herze so hintruc
 in des propheten wisheit,
 der von den abgoten seit
 der irrenden heidenschaft. (672,54–59)

[so bin ich schriftgelehrt, was ich aber ganz verwarf, als mich das Herz zur Weisheit des Propheten brachte, der über die Götzen der verirrtten Heiden spricht.]

Dabei wird eine kategoriale mediale Differenz aufgemacht: Die Schriftgelehrsamkeit wird durch das prophetische Wort, das »sagen« und »sprechen« negiert (672,58 und 672,61).

Die mediale Differenz indiziert aber auch eine Differenz in der Zeitstruktur des Wissenserwerbs: ist das eine verstandesmäßig erworbenes Wissen, in einen Prozess des Lernens eingebunden (in der Geschichte, durch die Geschichte, in der Tradition und mit der Tradition), ist das andere ein Moment der Herzenseinsicht, eine in der Gegenwärtigkeit sich ereignende Wissensschau. In diesem Moment, narrativ nur als Bruch zu fassen, kommt es zu einer radikalen Umkehr der Erkenntnislogik und wird eine neue Begehrensrichtung gesetzt. So schließt Katharina ihren Bericht dem Kaiser gegenüber mit den folgenden Worten, bevor sie in ein stoßhaftes Gottesbekenntnis ausbricht¹³:

do ouch min herze daz gesach,
 zehant ich mich so hinbrach
 an den got,
 des gebot
 gemacht hat
 mit richer tat
 den himel und die erden
 [...] (672,65–71)

[als denn mein Herz das sah (erkannte), sofort wandte ich mich da dem Gott zu, dessen Machtspruch gemacht hat mit reichem Wirken den Himmel und die Erde...]

Dieser Bruch in eine Gegenwärtigkeit des Glaubens-Wissens hinein wird auch im Gespräch mit den Gelehrten ausgestellt. In der Auseinandersetzung mit den Gelehrten bringt Katharina ihre eigene Bekehrung sozusagen als letztes, schlagendes Argument ins Spiel. Dabei schlägt die Darstellung im Konversions-Bericht in direkte Rede um, während das vorangehende Gespräch nur

13 Zu dieser spezifischen, auffallenden Form der Bekenntnisrede, die sich formal von der in vierhebigen paargereimten Versen erzählten Geschichte abhebt, vgl. Koch (2008), 25 f. Sie weist auch darauf hin, dass es sich bei diesen Passagen um Textteile handelt, die sich nicht auf die Quellen des *Passionals* zurückführen lassen.

indirekt wiedergegeben ist. Dadurch bricht die klassische Argumentation mit Berufung auf die heidnischen Philosophen und deren Schriften in das Selbstzeugnis auf, in dem das eigene *conversio*-Erlebnis zum Argument für das neue Wissen wird.

Die heidnische Wissensargumentation bedient sich einer Struktur der graduellen Überbietung und einer auf die Vergangenheit und deren Tradition gerichteten Perspektive. Es geht um ein besseres Erklären mit Hilfe des Wissens der früheren, größeren Meister:

do wolde in baz bescheiden
 Katherina mit den heiden,
 die vor des in ir iaren
 vil grozere meistere waren,
 wand ir kunst was ir bekant.
 (676,87–91)

[Da wollte Katharina sie noch besser mit den Heiden belehren, die früher, zu ihrer Zeit, noch viel größere Meister [als sie] gewesen waren, denn sie kannte ihre Wissenskünste.]

Dagegen ist das Argument des Heilswissens geprägt von der Gegenwärtigkeit und Ereignishaftigkeit der Erkenntnis und eines außerhalb jeden Vergleichs gesetzten, absoluten Wissens (»volle kunst«). Dabei wird keine alte Wissens-tradition aufgerufen, sondern ein momenthaftes Eindringen des Wissens ins Herz.

daz vinstere ungelucke
 warf ich gar zurucke,
 do mir daz liecht erblicte,
 daz minem herzen schicte
 volle kunst. seht, daz ist
 min lieber herre Iesu Crist
 (677,27–32)

[Das finstere Unglück (Verhängnis) warf ich ganz hinter mich als mir das Licht erschien, das meinem Herzen vollständiges Wissen schickte. Seht, das ist mein lieber Herr Jesus Christus.]

2. Semantisierung der Wissensmacht: Bekehrung der Meister

Auf die Reden Katharinas hin verstummen die Meister und ersticken wegen ihrer Unfähigkeit zu entgegnen in Scham. Im Text wird Gott dafür verantwortlich gemacht. Er ist es, der ihre Weisheit verstockte, so dass sie der fließenden Rede Katharinas (678,35) nichts entgegen setzen können. Anders als beim Kaiser Maxencius, der zu einer Erkenntnis nicht fähig ist, ist hier nicht die Wahrnehmungsfähigkeit der Meister in Frage gestellt, sondern ihr Ver-

stummen ist als Machtbeweis Gottes gezeigt. Damit wird das Geschehen nicht nur im Rahmen des Erkenntnisdiskurses dargestellt, sondern vom Machtdiskurs überlagert: Die Paralisierung der Meister wird in der Öffentlichkeit zum Zeichen der Macht Gottes. Damit stellt sich dieses Geschehen in die Tradition der Furcht und Unterwerfung hervorruhenden biblischen Wunder als Manifestationen göttlicher Macht.¹⁴ Der vom Kaiser öffentlich inszenierte Wettkampf gibt den Rahmen ab, in dem der Umschlagpunkt nicht als Erkenntnismoment gezeigt wird, sondern als Niederlage weltlicher und Sieg göttlicher Macht. Der Kaiser erkennt dies und reagiert entsprechend auf diese »wunderliche not« (678,1) der Niederlage mit Zorn.

Auch der Obermeister weist, vom Kaiser zur Rede gestellt, den gegenwärtigen Augenblick als einen Wendepunkt aus, an dem die Macht ihres Wissens gebrochen wurde. Denn »unz an die hutige zit« (bis jetzt) hätten sie immer gesiegt. »kunst« und »meisterschaft« der Katharina seien ihnen aber »ummazen vremde« (678,23), wie auch ihre Rede aus dem Bereich des Menschlichen herausfalle. Der Meister erkennt, dass die Blockade ihrer Antwortfähigkeit das Werk eines »heilic geist« war (678,28). Die bisher gefestigte immanente Wissens- und Machtstruktur wird so als eine durch die »ummazen vremde« Wirkung und Macht Katharinas in die Transzendenz gebrochene dargestellt.

Diese Rede des Meisters ist aber eine Rede im Danach. Der darin konstatierte Bruch durch die Inversion der Wissensmacht ist schon durch eine christlich semantisierte Lesart geprägt (Heiliger Geist). Damit wird das Ereignis der Betörung zu einer Grenze, wobei der Blick zurück das Vorher in ein Heilsnarrativ einfügt, in dem sich der diskursiv verschieden verortete Moment des Umschlags – zwischen Machtgeste und Erkenntnisform – unter dem neuen, heilsgeschichtlichen Paradigma diskursiv vereindeutigt: Effekt der Macht *ist* die Heilserkenntnis.¹⁵ Entsprechend bekennen sich die besiegten Meister zu Christus (678,41–50):

so sich, wir wollen in dirre vrist
gelouben alle an Iesum Crist. (678,47 f.)
[so sieh, wir wollen jetzt alle an Jesus Christus glauben.]

14 Das Verstummen der Meister wird denn, im direkten Anschluss an die metrisch hervorgehobene Bekenntnisrede Katharinas, als Einwirken Gottes gezeigt (677,47–79).

15 Zu diesem grundsätzlichen Problem erzählter Ereignisse vgl. Ricœur (1988), 218 ff.

3. Inversionen: Bekehrung von Königin und Porphyrius

Die Bekehrung der Kaiserin und des Heerführers Porphyrius findet im Innersten der Erzählung und der Machtkreise statt: im Kerker der Burg, in den hinein der Kaiser Katharina geworfen hat, um sie – die seinen Avancen bis dahin widerstanden hat – durch Hunger und Durst zu bezwingen.

In Abwesenheit des Kaisers begehrt die Kaiserin die Gefangene zu sehen (681,1–3) und nimmt den Heerführer Porphyrius, der ähnliche Wünsche hat, als Begleiter mit. Als die zwei den Kerker betreten, sehen sie etwas, was sie in großes Staunen versetzt (681,32 f.): Der Kerker ist erfüllt mit blendendem Glanz und mitten drin pflegen und speisen und trösten Engel Katharina. Die Reaktion der zwei ist Schreck und Kniefall, Gesten der Machtanerkennung:

der ritter mit der kunigin
 schoweten do dar under
 des sie nam michel wunder.
 ein liecht, schone unde groz
 sich gegen ir ougen ergoz,
 des ouch was der kerker vol.
 [...]
 do dise zwei ir wec getruc,
 daz si gesan diz wunder,
 si erschraken aldar under
 und vieln uf die erde. (681,31–36/47–50)

[Der Ritter und die Königin sahen hier Dinge, worüber sie sich sehr verwunderten. Ein schönes, großes Licht ergoss sich in ihre Augen und füllte den Kerker aus [...] als diese zwei dahin kamen, wo sie dieses Wunder sahen, erschraken sie und fielen zu Boden.]

Die von außen eintretenden Machtträger werden im geblendeten Blick auf das Wundergeschehen im Kerker Teil einer invertierten Machtordnung, wie sie sich im Licht des Kerkers installiert. Diese Eingliederung vollzieht sich jedoch über die totale Erniedrigung auf einen Nullpunkt der Person, aus dem heraus sie dann durch Katharina in die »pervertierte« Ordnung hereingeholt und durch die Predigten in die Semantik dieser neuen Raum- und Zeitstruktur eingeführt werden, so dass sie sich bekehren (681,70 f.) und schließlich die Kaiserin – in Vorwegnahme des Geschehens – im Raum dieser Lichtbühne mit der Märtyrerkrone (Himmelskrone) ausgezeichnet wird (681,47–91).

Das Staunen, das an den Anfang der Szene gesetzt ist, als Schwelle zu dem Kerkerraum (681,32 f.), ist Raum der Vision, die ihrerseits als Blendung des weltlichen Auges gezeigt ist. Es ist aber auch Moment eines Erschreckens, in dem sich der Machtraum verkehrt.

Die *conversio* der zwei wird als eine Anerkennung einer neuen Machtstruktur gezeigt, dem eine verstandesmäßige Aufnahme der neuen Wahrheit und

Hinwendung zum neuen Glauben folgt, ausgelöst von den Predigten Katharinas (681,69–76). Es ist der Moment, in dem ihnen der Zweifel genommen wird und sie sich willentlich abwenden von den alten Göttern.

die edele iuncvrowe gut
 predigete unde larte,
 unz daz si wol bekarte
 die zwei in der gelouben trit,
 so daz ir herzen gelit
 von allem zwivele quam zu gote
 unde wolde in sime gebote
 der abgote wesen vri. (681,69–76)

[Die edle Jungfrau predigte und lehrte, bis dass sie die zwei ganz bekehrt hatte auf den Weg des Glaubens, so dass ihr Herz von allem Zweifel weg zu Gott kam und unter seinem Gebot frei von Götzen sein wollte.]

Die anfängliche blendende Überwältigung muss in einen Prozess der Reflexion und Willensentscheidung führen, um zu diesem durchschlagenden Konversionserlebnis werden zu können, wie es als Durchschlagenwerden vom Glanz des Glaubens gezeigt ist, in dem die Konvertiten vollkommen gefangen werden. Der den Kerkerraum des Kaisers (auf die Transzendenz hin) sprengende Glanz bewirkt eine Inversion von Innen und Außen, die sich nicht nur auf die kaiserlichen Machträume bezieht, sondern auch das Innere der zwei Eindringlinge zu einem Teil des äußeren Glanzes macht, in dem sie gefangen werden.

Porphirium und die kunigin
 durchsluc des gelouben schin
 und traf sie mit so voller kraft,
 daz si genzlich behaft
 darinne wurden also. (681,92–96)

[Porphirius und die Königin durchschlug der Glanz des Glaubens und traf sie mit so gewaltiger Kraft, dass sie vollkommen darin gefangen wurden.]

Der Kerkerraum des Kaisers wird über den Glanz zum Kerkerraum des Glaubens. Die Strukturierung des neuen Machtraums in eine heilsgeschichtliche Zeitlichkeit ergibt sich dann durch die Vorwegnahme der Himmelskrone wie durch die Predigt Katharinas.

4. Falsches Staunen: der Kaiser

In der ersten Konfrontation mit dem Kaiser moniert Katharina sein unverständliches Bewundern der Götzenbilder:

wes verwundert sich din wan
 an den unseligen bilden,
 die leider uch verwilden
 und zu verlust verdrucken? (670,64–67)

[Was erstaunt dein Wahn vor den unseligen Bildnissen, die Euch in die Irre führen
 und in den Untergang drängen?]

Das an den »wan«, die Illusion, die leere Hoffnung gebundene Staunen vor den Götzenbildern führt nicht zu einer Erkenntnis, sondern in die Irre und den Untergang. Die Anbetung der Götzen ist somit als falsche und trügerische Staunensgeste deutlich gemacht. Dagegen steht das Staunen, das als Anfang eines Prozesses der Einsicht die Überhöhung des Verstandes in eine Erkenntnis ermöglicht:

wiltu din sinne ufzucken
 an endehaftez wunder
 so schowe albesunder
 daz wunder an rechtem kerne. (670,68–71)

[Willst Du deinen Verstand hinaufreißen zu vollkommenem Wunder, so schaue
 sehr genau das Wunder in seinem wahren Kern.]

Hier wird die augustinische Differenz zwischen einem ästhetischen, fingierten, menschengemachten Staunen über Kunst als einem Illusionsphänomen und dem Staunen vor dem Schöpfungswerk aufgerufen. Eine Differenz, die sich nicht im Affekt auswirkt, sondern allein im Urheber des bestaunten Objekts zu finden ist. Der staunende Blick in die Literatur und Kunst, als »dulcissimum spectaculum vanitatis«,¹⁶ kann nicht – wie der staunende Blick in die Schöpfung – mit einer Erkenntnis von Wahrheit zusammengebracht werden. So bezeichnet Katharina im Text dann auch das Opferfest als »affenvure« (670,61).

Die Rede Katharinas endet in einem Aufruf an den Kaiser zu konvertieren, in drängenden, verkürzten Versen, in denen sich inspirierte Rede wie bei ihren Bekenntnisreden abzeichnet (671,23–40).

Dieser erste Auftritt Katharinas vor dem Kaiser löst in Maxencius ein unmäßiges Staunen aus:

Maxencium den vursten groz
 ein michel wunder ummesloz
 an disen selben sachen.
 noch gezurnen, noch gelachen
 liez in diz selbe wunder. (671,41–45)

[Maxencius, der große Fürst, wurde von einem großen Verwundern eingenommen. Dieses Staunen ließ ihn weder zürnen noch lachen.]

16 Augustinus, *Bekenntnisse*, 46 (1. Buch, 13,22).

Die Darstellung dieser Verwunderung als Paralyse der Affekte wird jedoch nicht in ihrer Opazität belassen, sondern als Folge sich widersprechender Reaktionen auf verschiedene Aspekte erklärt. Lösen die Reden Katharinas Bewunderung aus bezüglich ihrer rhetorischen Künste, aber auch Zorn über den anmaßenden, die Macht des Kaisers negierenden Inhalt, konfligiert dies mit dem durch den Anblick Katharinas ausgelösten Begehren. Damit führt das Staunen zwar in ein Begehren, nicht aber ein Wissensbegehren, sondern eine »concupiscenz« (671, 55 f.–671,62–65), ein Besitzbegehren.¹⁷ Und der Kaiser bleibt im Rahmen des Machtdiskurses: Er staunt über die Macht der Rede Katharinas, die es wagt, gegen die Götzen anzutreten, er staunt über ihre Schönheit, die er in seinem Besitz haben will. Entsprechend argumentiert er im darauffolgenden Gespräch topisch mit der die weltliche Macht begründenden (königlichen) Tradition, aus deren Pfad Katharina mit ihrer Konversion zum Christentum (672,98–673,15) getreten ist.

Auch im Wettstreit Katharinas mit den Gelehrten geht es ihm um einen Machtkampf, bei dem der Kaiser sie mit Hilfe der Gelehrten überwältigen will, weil sie ihm nicht Folge leistete und zu Willen war:

wand der keiser iren sin
mit in wolde ummekeren
und daran sie unerren,
wand si im hete nicht gehorcht. (675,7–10)

[Denn der Kaiser wollte ihren Sinn mit Hilfe der Gelehrten umkehren und sie dadurch erniedrigen, da sie ihm nicht gehorcht hatte.]

In strengem Kontrast zu den besprochenen Formen der »kere« (*conversio*) ist diese *conversio* (»ummekere«) hier eine Erniedrigung und eine Bestrafung. Es geht nicht um Erkenntnis, sondern um das Ansehen, den Status in der Gesellschaft.

5. Staunen und Zeigen: Transgressionen

Auffallend ist, dass die im Subjekt, über das Erleuchtungsmoment sich vollziehende Neu-Orientierung und intellektuelle Umgestaltung von Raum und Zeit sich in allen Konversionsnarrativen in ein Handeln auflösen muss, das das ins Subjekt verlegte Ereignis zum Anlass von Verkehrungen in der Welt werden lässt. Die subjektive *conversio* muss sich in der Welt bewähren (be-

17 Und obwohl Katharina für die Zeit des Festes weggebracht wird, damit das Wahrnehmungs-Dilemma des Kaisers sistiert ist, bleibt im Innern das transgressive Begehren wie auch die Irritation der Macht durch Katharinas Reden bestehen: »idoch, swaz er da begienc, / an deme herzen stete im hienc / daz schone antlitze iener maget / und ouch swaz si da gesaget / so rechte wislich hete, / da uf gedachte er stete« (671,87–92).

wahrheiten). Der stumme, stille, regungslose Konvertit existiert im wahrsten Sinne des Wortes nicht.

Kommt es bei Katharina über die Bekehrung vorerst zu einer Exklusion aus der Gesellschaft in dem Sinne, als sich Katharina aus der Welt in ihren Palast zurückzieht und da ein stilles Leben in Christo führt, kehrt sich diese auf das Subjekt bezogene Handlungsperspektive in dem Moment um, als der Lärm des großen kaiserlichen Opferfests zu ihr dringt. Weil sie diesem Geräusch auf den Grund gehen will, erfährt sie von der kaiserlichen Opferung und beschließt daraufhin, sich aus ihrem Palast in die Welt hinaus zu begeben, um sich da zu »beweisen« (670,5).

Die akustische Herausforderung der weltlichen Macht wird zum Anlass eines vorerst visuellen Auftritts Katharinas, in dem sie in ihrer ganzen weltlichen Machtfülle – mit Gefolge, in großer Schönheit (»in schoner forme wol gestalt, / als ein vrowe mit gewalt«, 670,19 f.) – vor den Palast des Kaisers kommt. Nachdem sie da mit dem Habitus der Weisen musternd die Situation eingeschätzt hat, um die richtigen Worte zu finden (670,28–33), tritt sie vor den Kaiser und spricht ihn an. Ihr Gruß aber ist eine präzise Verkehrung eines Grußes: Ihn, dem ein Gruß in jeder Beziehung gebühren würde, kann sie nicht grüßen, solange er nicht an den richtigen Gott glaubt (670,41–51). Damit konfrontiert sie im kommunikativen Akt des Grußes ihre neue Ordnung mit der alten Ordnung. Dabei ist das *aptum*, auf dem die Machtordnung auch basiert, nicht mehr gegeben: das Wissen des Kaisers entspricht in ihrer neuen Perspektive nicht seinem Ansehen und seiner Macht.

Auch die ins Innerste des Palastes, in den Kerker verlegte *conversio* von Kaiserin und Porphyrius muss dann in die Öffentlichkeit hineinwirken: durch das öffentliche Bekenntnis der Kaiserin, die deswegen hingerichtet wird (684,34–685,55), und durch die Predigten des Porphyrius, der damit seine 200 Gefolgsleute bekehrt. Die heimliche Bestattung der hingerichteten Kaiserin durch Porphyrius hat zur Folge, dass dann auch seine Bekehrung wie die seiner Leute öffentlich werden (685,56–686,68). So verwandelt der Glanz im Kerker nicht nur den Seelenraum der Einzelnen, sondern über das Wort und das Blutzeugnis auch den äußeren Macht-Raum des Kaisers. Darüber wird dessen Verstocktheit zum von einem Glanzraum eingeschlossenen Kerker. In der Prozessualisierung des Umkehrmoments im Narrativ realisiert sich über die Sprache und die Zeichenhandlung die innerliche, subjektive *conversio* in der äußeren, intersubjektiven Welt.

6. Staunen und Lesen: Inklusionen

Die revolutionäre Wirkung der individuellen *conversio* setzt sich dann auch – und das ist wohl das Charakteristikum von Konversionsdarstellungen – über die Textgrenze hinaus fort:

So sind es die Momente der *conversio*, die im Narrativ einen Stillstand erzeugen, der in einem Staunen aufgefangen wird, die als »Löcher« im Text den Blick der Rezipienten in das Ereignis der *conversio* hineinziehen. In dieser Augenzeugenschaft schließen sie sich zusammen mit den intratextuellen Zuschauern, die Zeugen der Wunder werden, sind jedoch noch scharfsichtiger als diese, indem sie auch Zuschauer der Seelendramen sind. So reisst das »seht« in Katharinas direktem Bekehrungsbericht gegenüber den Meistern den Text auf die Rezipienten hin auf, so dass die Adressaten sich überlagern (677,27–33).¹⁸ Da, wo das Ich, das Subjekt, als Zeuge relevant wird, jenseits der Weisheit und der Lehre, im Wiederholen des Moments, ereignet sich im aufgehobenen Narrativ die Inklusion der Rezipienten.

Dabei verdichtet sich das Narrativ des Erkennens im Augen-Blick, so dass sich in dem »seht«, als dem Verweis auf ein dichtes Bild, die Heilswahrheit offenbart, jenseits der Schrift und jenseits der Predigt. Entsprechend schließt diese Rede Katharinas mit einem wieder in verdichteter Stoßrede abgefassten Bekenntnis. So wird in diesen Momenten des Staunens auch formal der Text unterbrochen.

Deutlich ist dieser Prozess einer Vereinnahmung des Lesers in die zur Bekehrung führende Schau bei den öffentlichen Hinrichtungen, wo die Rezipienten über den Blick in die Zuschauermassen hereingeholt werden. So bei der Hinrichtung der fünfzig Meister, die, von Katharina in ihrem Glauben gestärkt, zuversichtlich ins Feuer gehen. Da heißt es, kaum sind sie ins Feuer geworfen:

nu seht, wa der vil gute got
ein wunder wolde kunden
an den vumfzec vrunden,
die man durch in also verwarf
in die vlammenvuwer scharf. (679,18–22)

[Nun seht, wie da der gute Gott ein Wunder kundtun wollte an den fünfzig Freunden, die man um seinetwillen in die scharfen Feuerflammen warf]

Das hier zu Schauende, die von den Flammen unversehrt schönen Körper, werden dann genau beschrieben, so dass die Rezipienten in den Blick der Umstehenden hereingezogen werden und mit diesen, die durch dieses »schöne

18 Vgl. Zitat oben. Zu anderen Strategien der Weiterwirkung der im Text ausgestellten Heilswahrheit über den Text hinaus vgl. den Aufsatz von Weitbrecht (2012).

wunder« (679,37) bekehrt werden, die Schönheit dieser Körper wahrnehmen, als Zeichen der siegreichen Macht Gottes.

Schluss

In dieser Lektüre der Katharinenlegende wird deutlich, wie stark Staunensmomente, als Affekt-Cluster und Leerstellen der Reflexion, die einerseits im Machtdiskurs, andererseits im epistemologischen Diskurs gedeutet sind, mit Konversionsnarrativen verbunden sind. Der Umschlagpunkt der *conversio* ist in allen vier Fällen eng mit einem Moment der Staunens-Leere verknüpft, sei dies als paralysierendes Überwältigtsein im Auge des Zuschauers, sei dies als Ende und (Neu-)Anfang von Erkenntnisprozessen im inneren Auge des reflektierenden Subjekts. Deutlich wurde aber auch, wie diese Handlungsblockaden und Wahrnehmungsimplosionen in ein handelndes Zeigen umschlagen müssen, um relevant und wirksam zu werden.

Es lassen sich drei Staunens-Typen differenzieren, in denen sich drei verschiedene Konversionsmuster fassen lassen:

a) Staunen als ein Furcht-Staunen im Kontext des Machtdiskurses zeigt sich immer in der Öffentlichkeit als Reaktion der Massen auf ein Wunderzeichen Gottes. In ihm fasst sich die ereignishaft Nihilierung einer tradierten Haltung und Deutung gegenüber der wahrgenommenen Welt sowie ein Entzug logisch-rationaler Kausalisierungsmuster und Herrschafts-Narrative. In diesem paralysierenden Staunen der Massen ergibt sich die Möglichkeit der Implantierung einer neuen Ordnung. Dabei realisiert sich der Bruch der scheinbar festen Regeln in der Wahrnehmung der Augenzeugen, ist es ihr Blick, in dem das Verkehrungspotenzial des Wunders erst erscheint. Nur dank ihren ereignet sich der Triumph der anderen Macht, und nur durch ihre Unterwerfung installiert sich deren neues Gesetz. Diese Umkehrungen im öffentlichen Raum ereignen sich im Kontext der von der herrschenden Macht instrumentalisierten Schaulust der Massen, wodurch sie zu Zeugnissen der anderen Macht, der Macht Gottes, werden.

b) Das in einem halböffentlichen Raum inszenierte überwältigende Staunen als Umschlagpunkt in einem Konversionsprozess ist dagegen durch ein Wissens- und Schaubeghären getragen. Es ist nicht die Demonstration der bekannten und herrschenden Macht, an der man Teil haben will, sondern es ist das Interesse an der diese Macht in Frage stellenden Figur. Entsprechend haben diese Staunensmomente eine Vorgeschichte, die auf sie hinführt: das vom Staunen überwältigte Subjekt ist durch einen Willen, ein Wissensbeghären und ein individualisiertes Handeln aus der Masse herausgestellt, bevor es in die Situation des Staunens eintritt. Somit stellt sich die Wahrnehmung der sich verkehrenden Raum-, Zeit- und Kausalitätslogiken als Folge eines Interesses

an Momenten der Störung der herrschenden Macht dar. Der Moment des Staunens ist als Konsequenz dieses Interesses und als Ereignis der Wahrnehmungsumkehr gezeigt. Indem dann die Heilswahrheit über Predigt und Lehre vermittelt wird, erschließt sich dieser im staunenden Blick neu konstituierte Raum auf eine teleologische und auf das Subjekt bezogene Ordnung hin und bricht das raumstürzende, blendende und betörende Ereignis der Überwältigung auf ein vermittelbares Heilsnarrativ auf. Der sich in diesem Staunen konstituierende Nullpunkt wird so zum Moment der Institutionalisierung eines neuen Ordnungsmusters und eines neuen Narrativs.

c) Das Staunen als Endpunkt eines Fragens im rationalen, argumentativen und traditionellen Wissensrahmen, als Moment der Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit, das heißt aber auch Moment der Reflexion auf den Ort des eigenen Subjekts im wahrgenommenen Kosmos, findet dagegen hinter geschlossenen Türen statt, ist Effekt eines auf sich selbst zurückgeworfenen Blicks. Die in diesem Moment des Staunens eintretende Erkenntnis, die sich auf eine qualitativ ganz andere Logik beruft, geht einher mit einer Einsicht in das Subjekt, einer Re-Flexion auf sich selbst. Der nach außen gewendete und in der Wissenstradition suchende Blick wird ins Innere, ins Herz geleitet, wo eine plötzliche und präsentisch-ereignishafte Erkenntnis stattfindet. Dieser, ins Subjekt geführte Erkenntnisprozess, der in einer plötzlichen Einsicht die Grundlagen der Wahrnehmung und rationalen Deutung umkehrt, ist als eine Neu-Semantisierung, eine neue Sprachlichkeit im Narrativ des Subjekts gefasst. Aus diesem Staunen führen neue Begriffe und neue Muster der Wahrheitserkenntnis heraus, und in ihm gründet sich schließlich ein neues Ich. Ein Ich, dessen reflektierende Selbsterzählung dann diesen Umschlagpunkt zum Moment einer Selbsterkenntnis macht, über die sich das Ich dem äußerlich-weltlichen Machtkontext entzieht und über seine Erzählung zum Zeugen einer neuen Ordnung wird.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Aristoteles, *Metaphysik*. 1. Halbband, Bücher I (A) – VI (E), Neubearbeitung der Übersetzung v. Hermann Bonitz mit Einleitung und Kommentar hg.v. Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ, Darmstadt 1995.
- Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat/De Civitate Dei*, 2 Bde, übers. v. Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979.
- Aurelius Augustinus, *Enarratio in psalmum XLI*, in: PL 36, Sp. 464–476.
- Aurelius Augustinus, *Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib*, ausgewählt und übertragen v. Hugo Weber, Paderborn 1955.

- Aurelius Augustinus, *Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert v. Joseph Bernhart, mit einem Vorwort von Ernst Ludwig Grasmück, Frankfurt a. M. 1987.
- Jacques de Vitry, *Histoire orientale / Historia orientalis*, introduction, édition critique et traduction par Jean Donnadieu. Turnhout 2008.
- Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, zum ersten Male herausgegeben und mit einem Glossar versehen v. Fr. Karl Köpke, Quedlinburg/Leipzig 1852 (= Bibliothek der deutschen National-Literatur, 23) [Nachdr. Amsterdam 1966].
- Platon, *Theaitetos*, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, griechisch-deutsch, nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen hg. v. Karlheinz Hülser, Bd. 6, Frankfurt a. M. 1991, 151–367.

Forschungsliteratur

- Elke Koch, »Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und -spiel«, in: *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*, hg. v. Jutta Eming/Claudia Jarzebowski, Berlin 2008 (= Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, 4), 15–30.
- Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: Zeit und historische Erzählung, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz, München 1988 (= Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt, 18/1).
- Mireille Schnyder, »Überlegungen zu einer Poetik des Staunens im Mittelalter«, in: *Wie gebannt. Ästhetische Verfahren der affektiven Bindung von Aufmerksamkeit*, hg. v. Martin Baisch/Andrea Degen/Jana Lüdtker, Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2013, 95–114.
- Julia Weitbrecht, »Imitatio und Imitabilität. Zur Medialität von Legende und Legenden-spiel«, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 134 (2012), 204–219.
- Christopher Wild, »Apertio libri: Codex and Conversion«, in: *Literary Studies and the Pursuits of Reading*, eds. Eric Downing/Jonathan M. Hess/Richard V. Benson, Rochester, New York 2012 (= Studies in German Literature Linguistics and Culture, 120), 17–39.

